

如實估計中國古代歷史文化

——評劉家和先生新著《史學、經學與思想》

◎ 宋洪兵

劉家和先生新著《史學、經學與思想：在世界史背景下對於中國古代歷史文化的思考》（北京：北京師範大學出版社，2005）是繼《古代中國與世界》（武漢：武漢出版社，1995）之後探索中國古典文明在整個世界文化體系中的地位與特徵、構建傳統學術文化主體性的又一部力作。比較起來，研究者的興趣已經由原來的世界史領域中社會經濟史、制度史、文化史、史學理論等多個領域並重的研究轉移至主攻中國傳統思想文化（包括傳統史學、經學及思想文化等）的研究，「在世界史背景下對於中國古代歷史文化的思考」的副題則表明劉先生的研究視角仍然以世界史為中國思想文化史研究的參照系來加以設定。就總體而言，該書融開闊的學術視野和淹貫中西、陶鑄古今的學術氣魄於一體，不僅宏觀歷史思考縱橫捭闔、旁徵博引，而且在微觀歷史研究層面亦追本溯源，探蹟索隱，在共時性與歷時性的比較研究中體現了鮮明的民族主體意識和傳統治學風格，給人以深刻的啟發和教益。因此，該書在史學理論、史學史、學術史以及思想史研究方面所展現的學術價值和思想力度，頗為學界所關注。

一 傳統與現代視域中的歷史取向

《史學、經學與思想》收錄了作者近十年來撰寫的二十一篇文章，主要分為三個部分，每個部分均由七篇組成。第一部分主要立足於世界歷史的宏觀視野，從理論上闡述了歷史比較研究的必要性和可能性，並以中國具有史學元素的儒家經典（如《尚書》、《春秋》、《左傳》）以及史學經典（如《史記》）為實例，揭示出傳統史學在求真與致用、「變」與「常」的方面的特徵，進而在中國傳統史學與古希臘、古印度史學的異同探討中準確定位了中國古代理性結構中的「歷史理性」。第二部分討論了經學的相關問題。作者為了避免傳統經學研究的主觀性和片面性，非常巧妙地從文化他者的眼光來審視經學的相關問題，詳細分析了蘇格蘭傳教士理雅各英譯《書經》、《竹書紀年》、《春秋》、《左傳》時體現的思想特徵、文獻材料運用方面的得失，並不時參之以瑞典漢學家高本漢的研究成果，還以一篇專文詳細研究了理雅各與日本學者安井衡對於《春秋》、《左傳》見解的異同，同時對於「春秋學」學術源流的來龍去脈亦做了精心的鉤連和梳理，兼具學術史、思想史的價值。第三部分涉及中國古代思想研究。在這一部分，作者分別探討了殷周關係研究中存在的「授命」、「純臣」等問題、天下一家和大一統思想、戰國時期性惡論的發展演變、《左傳》中的人本思想和民本思想、「公羊學」中的歷史哲學等諸多問題，關注重心仍然是史學和經學所體現的思想。

筆者之所以對劉先生的新著產生濃厚的興趣，最主要的原因在於它在一百多年以來持續不輟的「傳統」與「現代」文化視域中反思如何「如實估計中國古代歷史文化」這一經典難題方面提供了一個有價值的典範。一個多世紀以來，因中國的貧困與落後所帶來的諸如傳統如何實現與現代西方文明的對接以及傳統是否「能夠」或「應該」與現代西方文明對接等問題的批判與反思，形成了形形色色的觀點和見解。在這些觀點和見解中，富有代表性的無非是金耀基先生所謂的「盲目的全盤西化派」、「死硬的保守派」以及「廉價的折中派」¹。中華民族經過數十年的歷史磨難以及披沙揀金的文化選擇，就目前而言，以一種比較理性的姿態強調中國的現代化必須建立於傳統與現代之必須對接的所謂「折中主義」幾乎佔據學界主流。至此，康有為、梁啟超、譚嗣同輩所期望的「欲構成一種『不中不西即中即西』之新學派」的學術理想²、陳寅恪「真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位」的學術主張³，穿越時空，在當代學者中間產生了廣泛的共鳴。如李澤厚對「如何走出既『現代』又『中國』的道路」的思考⁴，杜維明以西方現代性中的英國、法國、德國、美國經驗來論證各國在實現現代化道路過程中自身傳統資源的重要性，其目的在於強調中國傳統文化尤其是儒學在新一輪文化反思中的重要性⁵，羅榮渠則在切實比較各國現代化的經驗教訓之後得出結論：「傳統與現代性是現代化過程中生生不斷的『連續體』，背棄了傳統的現代化是殖民地或半殖民地化，而背向現代化的傳統則是自取滅亡的傳統」，認為中國的現實思想生活現在正走著「不中不西，半中半西，亦中亦西，甚至是倒中不西」的折中道路⁶。問題是，學者們僅僅在方法層次也即「不中不西」這一折中層次上達成了共識，運用此種方法，在具體主張中，卻往往因為對傳統的理解不同而產生了種種抵牾與分歧。正因如此，方才存在金耀基所譏諷的「廉價折中派」，並認為，「許多皇皇大論，固然可以贏得許多喝彩之聲，但如把他們言論予以『煮乾』，則可發現其大半是一些濫調與游談」⁷。話雖稍顯激烈，但其強烈的批判意識卻向我們提出了無可回避的難題，即：折中的方法固然能夠以穩健的姿態說話，但如何才能真正要得出一種貨真價實的令絕大多數人信服的結論來？面對詰問，惟有回歸歷史的研究，誠如錢穆《國史大綱·引論》所言：「欲其國民對國家當前有真實之改進，必先使其國民對國家以往歷史有真實之了解。」缺乏歷史感的折中主義，難免墮入心想事成式的學術幻想之窠臼。

正是在如此學術氛圍中，劉先生強調「如實估計」中國古代歷史文化的歷史取向，實在彌足珍貴。「如實的估計」（a true estimate）是理雅各研究中國古代文化時所強調的學術態度，劉先生在書中引用之並加以強調。他說⁸：

從思想史的觀點說，正確地重新認識中國的歷史文化傳統，並不等於否定其中有價值的文化資源，關鍵還是在於理氏本人所說的「如實的估計」。倘若因估計而發生偏錯，對中國文化傳統採取徹底否定的態度，把它看作是社會發展的障礙，那只能加深近代以來的中國文化危機。那麼，中國同樣地是沒有希望的。

在此，劉先生提到了近代以來的中國文化危機以及如何對待文化傳統的態度，一方面，從歷史研究的角度呼應了當前學界重視傳統文化的學術取向，另一方面，強調傳統史學以及傳統思想的重要性，對於當前面臨「史學危機」和「傳統危機」的中國來說，值得充分重視。就史學而言，當代中國的史學研究面臨著重重危機，集中體現在正統史觀遭受質疑而形成的理論缺失、市場經濟衝擊下的「史學無用論」以及西方「後現代主義史學」對史學客觀性的顛覆性「解構」；就傳統文化而言，在針對如何解決傳統與現代的融合問題而形成的形形色色的觀點更使問題愈顯複雜化的形勢下，以史家的眼光實事求是地研究我們的傳統尤為必要。

因為過度的文化自卑固然體現了一種「傳統危機」，但不切實際的文化自信同樣也是「傳統」的一種病態，同樣是另一種形式的「傳統危機」。妄自菲薄不可取，獨尊自大亦不可取。一百多年來的學術躁動，其根源就在於缺乏清醒的自我定位和研究自身歷史文化時所應具有的「他者」眼光。

邏輯地講，史學危機也好，傳統危機也罷，都屬於劉先生所說的「文化危機」，其真正有效解決的前提，端賴脫離單純解決這些危機的具體語境而回溯至產生問題的源頭，即首先對中國的傳統進行「如實的估計」。雖然我們在劉先生的著作中看不到任何解決危機的具體措施，但其對症下藥以救時弊的「經世」情懷還是有跡可尋，這在探討史學的求真與經世功能以及分析中國傳統文化的民本思想資源的理性特徵不容否定等觀點主張中，均有體現。西方著名史學家克羅齊、柯林武德都強調歷史研究與現實問題的密切相關性，而現實的學術關懷和問題意識從來就是劉先生的治學取向，他說⁹：

在二十世紀裏，不止一次地有人主張徹底拋棄中國傳統典籍，也不止一次地有人主張從傳統典籍中開發出有價值的文化資源，以此為中國的再生或復興疏導源流。……本文不是專門討論如何從《左傳》中開發有價值的文化資源的問題；但如果我們真能證實《左傳》中確有可供開發的重要文化資源，那麼在客觀上也就證明了它不應該被徹底拋棄。

如此便決定了他在對待傳統文化問題上避免了全盤西化論者的激進態度，同時他對儒家傳統局限性所保持的清醒認識而不妄言「開出說」的做法也與一些學者的保守態度劃清了界限，體現了一代史家實事求是的理性的治學態度。因此，從「如實估計中國古代歷史文化」的時代角度來解讀劉先生的新著是合適的、必要的。當然，「如實估計」並非科學主義史觀的「如鏡鑒影」，劉先生也多次表示蘭克式的客觀史學在理論與實踐上的不可行性，真正的「如實估計」是在傳統與現代的兩種極端態度中始終以一顆平常心對待中國傳統文化的缺點與長處。

在世界史背景下考察史學、經學與思想的關係是劉先生如實估計中國古代歷史文化的一大亮點。本來，經學與史學結合起來考察並不是一個新課題，80年代金景芳教授曾對此問題作過探討，細究起來，這個問題在傳統文化中也並不新鮮，按照劉先生的研究，章學誠提出的「六經皆史」的觀念其實可以上溯到司馬遷，在《古代中國與世界》一書中他也曾以《史學與經學》專門探討過二者的關係問題¹⁰。在原有探討史學、經學關係的基礎上，劉先生進一步提出了二者之間的結合部在「思想」的觀點。序言指出：「經學與史學的對話是在具體的歷史條件下進行的，也是在具體的思想的場合（context）中進行的，離開歷史與思想，經學與史學就既失去了存在的根據，又失去了相互對話的條件。」所以，劉先生在論證傳統史學與經學的過程中，始終緊緊圍繞思想史的範疇展開。全書論證脈絡清楚表明，史學與經學之所以能夠有機結合的根本原因在於二者都強調經世致用，而傳統中國文化中的經世致用其實就是一種政治思想，具體而言，就是儒家的道德政治思想。因此，翻檢劉先生的新著，可以不止一次地看見他對儒家天命人心學說、民本思想、德治仁政思想進行濃墨重彩的論證和闡釋，充分體現了史學、經學、思想三者水乳交融的最佳結合狀態。不但將思想加入史學、經學考察的序列從而體現研究領域和蘊涵的深化，而且一旦將此問題放在世界史視域中考察，三者關係及總體特徵便成為一個新的有待研究的學術課題。因為通過比較研究可以發現，古印度的宗教習慣形成了重經學而輕史學的傳統；古希臘的哲學相當於經學但受「實質主義」影響，史學地位低於詩歌；只有在中國才出現了史學、經學、思想相互交融的文化現象，這對於加深理解中外古代文化的差異、凸顯中國文化的特徵，具有特殊的學術意義。

對歷史進行或宏觀或微觀的比較研究，是劉先生的著作能夠「如實估計中國古代歷史文化」的有效研究方法，亦是他一以貫之的治史風格的集中體現。欲「如實估計」中國的傳統文化，不僅需要在世界歷史的範圍內分析中國文化與其他文化之間的異同，而且還需要明晰傳統文化內部各個系統之間的區別和聯繫。打個比方，必須首先確定了橫坐標和縱坐標上的位置，才能準確定位中國古代歷史文化在整個時空範圍內的地位。如此，「共時性」

(synchronic)的橫向比較與「歷時性」(diachronic)的縱向比較就顯得尤為重要，前者說明歷史的時代特點，後者說明歷史的發展趨勢。劉先生強調，歷史的比較研究方法在已經實現了全球化、一體化的當今世界，尤其應該受到充分的重視，因為「不進行比較的研究，就不能明白古代的沒有全球範圍聯繫的世界為甚麼會變成這樣全球溝通的世界」¹¹。就全書的方法論特徵而言，劉先生主要從「共時性」的橫向視角和「歷時性」的縱向視角兩個方面對「如實估計」中國古代歷史文化做了努力。同時，劉先生將史學、經學、思想從內在邏輯理路方面進行整合，熟練運用傳統的治學方法對文獻資料進行精緻解讀和縝密考證，亦為「如實估計」中國古代歷史文化提供了前提。

二 縱橫比較中凸顯傳統文化特徵

就「共時性」的橫向比較而言，劉先生將中國古代的史學、經學以及思想措置於古希臘、古印度的世界史範圍內，通過比較分析得出中國傳統文化與其他類型的古典文化之間的異同，如實再現了「多樣性統一」的古代世界，而中國古代歷史文化的特徵及其在世界範圍內的地位和作用亦因此而得到凸顯。通過「共時性」橫向比較，劉先生在中國古史研究方面得出了以下幾個重要結論：

其一，梳理出中西兩種史學傳統，即中國的「通史」傳統與古代希臘羅馬的「普世史」傳統。劉先生通過「General history」、「Universal history」、「Global history」、「Ecumenical history」、「Total history」等可能與「通史」有關的西方詞語的分析，指出這些辭彙所表達的基礎涵義主要就區域群體性或普世性而言，而中國「通史」傳統中之「通」主要是時間上的貫通，強調時間的連續性，二者存在差別。「普世史」傳統固然必須以時間為經，但其重點卻在共時性的普世的空間之緯；「通史」傳統固然必須以空間為緯，但其重點卻在歷時性的時間之經。兩種史學傳統形成的根本原因在於哲學背景的差異。「普世史」傳統中的「實質主義」強調只有在永恆不變的靜止的狀態下才能形成真正的「知識」，而人們對變動不居的歷史的感性認識只能算作「意見」，這是古希臘羅馬史學傳統中只有希羅多德《歷史》、修昔底德《伯羅奔尼薩斯戰爭史》、波里比阿《歷史》側重橫向的同時代的敘事而沒有像中國司馬遷《史記》那樣的貫穿古今的史學專著的根本原因，而李維《羅馬史（建城以來）》雖在時間上滿足了「貫通」的條件，但卻始終以「當代」的觀念來剪裁歷史而沒有體現「古今之變」。中國「通史」傳統既強調時間上的貫通，同時又要透過歷史發現古今的興亡道理，於變化中發現歷史之常。指出中國的通史傳統既發展了人文主義，又避免了實質主義，在世界史學上也是不可多見的現象。所以，「古代希臘羅馬人的史學思想是人文主義加實質主義（反歷史主義），而古代中國人的史學思想是人文主義加歷史主義，這一點就是西方普世史傳統與中國通史傳統的區別的淵源所在。」¹²在中國的「通史」傳統中，尤以司馬遷的《史記》為傑出代表，故劉先生專門探討了〈司馬遷史學思想中的變與常〉，通過《史記》所闡明的「古今之變」和「歷史之常」的分析，認為中國史學之「通」既表現在客觀歷史過程的通，又體現為史家對於這一通的過程如實的認知和理解¹³。劉先生特別強調，普世史傳統的空間特徵與通史傳統的時間特徵只是就側重點而言，兩種史

學傳統都在一定程度上同時使用了時間之經和空間之緯，從而在世界史視域內「如實估計」並定位了民族史學的地位和特徵，加深了讀者對於通史傳統的認識。這樣的研究成果，對於那種認為中國沒有史學理論只有歷史編纂學的觀點，別有一種拯救「傳統危機」的效果。

兩種史學傳統的區別帶來的影響是巨大且深遠的。首先，史學在各自學術中的地位和作用不同。在通史傳統中，史學處於僅次於經學的崇高地位；而在普世史傳統中，由於實質主義的影響，只是「意見」的史學的地位低於哲學和詩歌¹⁴。其次，中國史學與經學相當的地位，構建了中國古代的「歷史理性」結構，而古希臘則形成了「邏輯理性」結構¹⁵。再次，對史學的求真與致用的認識存在差別，我們從古希臘哲學家對史學求真與致用的質疑中可以「認清」中國傳統史學的優點與缺點。兼重史學的求真與致用是中國學術的一種優良傳統，古希臘的史學家雖然也談史學的求真與致用問題，但其哲學家們對於史學的求真與致用卻沒有太高的估計。從積極角度而言，中國史學強調史學的求真與致用，主張在變化運動中把握真理的理念較諸古希臘在物件的永恆狀態中掌握真理的做法顯得更為高明一些。但從另一個角度來看，必須認識到中國傳統史學的求真缺乏更深層次的理論思考也即認識主體的主觀性問題，史學的求真總是有限度的，總是就一定的方面和層次而言的；同時也必須認識到中國傳統史學的致用存在濫用的危險（如「四人幫」的影射史學、儒法之爭等），這些缺點和不足，必須在古希臘哲學家們對史學求真與致用的質疑中才能更好地「映照」出來，才能在今後史學理論的創建與具體的史學研究存有一份清醒的認識¹⁶。作者主張史學的求真和致用雖然具有相對性，但「在合理的範圍和限度內求真與致用並非不可能」的觀點，或許可以在當前「史學危機」的恰當評估方面帶給人們一些有益的啟發和思考。

其二，基督教文化背景中凸顯以中國古代儒家文化為代表的道德理性與歷史理性合一的天命人心思想以及由此產生的民本思想等特徵。需要指出，研究者在其著作中並沒有專門的篇幅討論基督教文化與儒家文化的異同，而是匠心獨運地通過一個具有西方文化背景的基督教傳教士理雅各的漢學研究來「折射」中國傳統文化的特徵，事實上已經在無形之中將兩種文化不同的思維模式和思想特徵放在一起進行了比較，比起籠統分析兩種文化的差異無疑更具有說服力。理雅各特殊的文化背景和學術興趣，為我們進行一種「跨文化之旅」提供了方便。作為一名虔誠的傳教士，他不僅有強烈的希望中國人信奉耶穌的傳教意識，而且還因深受蘇格蘭常識學派「批判史學」的影響而具有近代西方產生的進步史觀，同時他還熟悉希臘城邦民主制的傳統¹⁷，而他對中國經典的精通又為我們從文化他者的「第三只看中國」提供了絕好的契機。

筆者以為，劉先生選取理雅各的漢學研究成果作為研究中國古代經學思想及學術源流的做法，具有以下優點：（一）中國人研究中國的思想，得天獨厚的優勢是文獻資料、文化常識、思維習慣都熟悉，但同時也非常容易在思維定勢作用下產生許多問題。眾所周知，古人治經學受意識形態的制約和歷史理論的限制太深，所以他們的經學研究成果難免具有很大的局限性和片面性；而現代學者似乎面臨著同樣的研究困境，一度曾有「萬馬齊喑」的況味。所以劉先生在〈前言〉中特別強調，借理雅各的漢學研究來討論經學及相關問題，可以克服「不識廬山真面目，只緣身在此山中」的困惑與偏執，所以他對於理雅各對中國經典《春秋》所持的懷疑精神予以了充分肯定。（二）具有基督教文化背景的理雅各在中國文化研究中所產生的一些他認為難以理解的思想，恰好表現了儒家思想的特徵。「理氏深以為異的東西，恰恰是中國經學傳統視為理所當然之事。」¹⁸（三）理雅各的西方近代知識系統背景，事實上已經不僅止於「共時性」研究範疇而具有了某種「歷時性」的特徵，即理雅各對中國傳

統經學思想的想法基本預示了距離他幾十年甚至上百年之後的現代中國人對此問題的看法。這種精心安排和獨特視角，無疑會為「如實估計中國古代歷史文化」再添籌碼。

通過對理雅各英譯《書經》、《竹書紀年》、《春秋》、《左傳》是非得失的思想分析，劉先生準確把握了理雅各根本反對或者沒太在意的經學的精髓，即：儒家的古聖先王觀念及天命人心所體現的民本思想。理雅各受近代蘇格蘭作家湯瑪斯·卡萊爾「英雄史觀」的影響，不承認在歷史上有所謂的暴君存在，懷疑儒家以天命人心觀念為基礎、以古聖先王為依託的湯武革命正義說，認為政權得失的關鍵不在於君主是否敬德保民，而是實力強弱對比造成的結果，從而懷疑儒家道德政治的整個理論體系。劉先生對於理雅各的觀點，一方面肯定他從制度而非道德的視角來解釋朝代的興亡所具有的近代史家的開闊視野，他在否定遠古黃金時代說方面富有啟發意義，有利於破除中國學者對於儒家經典的迷信，並分析了熟悉古希臘民主政治傳統的理氏如此主張的原因在於中國的民本思想並不等於西方近代的民主制，在於理氏不相信迂闊的天命人心說符合歷史的真實；另一方面卻又指出理氏的觀點存在皮相之嫌，沒有看到人心向背乃是任何政權、任何制度得失成敗的最終決定因素，人心說具有深層的理性因素¹⁹。為了證明自己觀點的客觀性和公允性，劉先生還以安井衡的觀點與理雅各做了對比，從而在有關儒家核心思想（天命人心思想）方面得出了更為平正踏實的結論²⁰。

該如何看待儒家的這一核心政治思想？劉先生並沒有從自己的主觀意願來下斷語，而是在與二十世紀以來的疑古思潮的對比中發現傳統文化的價值。劉先生指出，理雅各之所以能懷疑《春秋》並非他個人的見識高於與其同時的中國學者，而是文化背景和歷史環境的差異。耐人尋味的是，理雅各與當時中國學者的文化背景與歷史環境這一「共時性」差異卻在二十世紀的疑古思潮中以中國思想自身發展序列的「歷時性」特徵顯現出來，換言之，現代疑古思潮出於與理雅各的文化背景一致的西方文化影響而對於傳統經典產生了懷疑，傳統與現代的時代命題於此得到清晰凸顯。如果說理氏的西方文化背景使得他無法理解中國的家法、義例、大義、微言尚不存在文化優劣之分的話，那麼二十世紀的反傳統思潮則大有受「西方中心論」影響而自毀門牆的嫌疑。劉先生對此持批判態度，不止一次地主張民本雖然並不等於民主，但同時又指出民本思想所蘊涵的理性因素是中國傳統中最接近於民主制的地方。劉先生對此問題的分析並沒有到此為止，而是深刻指出，天命民心說存在一種悖論（paradox）：「本質實為民心的『天意』在這種思想體系裏原是一種起調節作用的理性，可是它的實現卻只能在暴力的革命中才能完成。自從《詩》、《書》敘述商革夏命、周革商命以下，大多數改朝換代都是這樣實現的；一些以『禪讓』為名的篡權奪位，實際也是以暴力為後盾的。在這樣的歷史裏，我們可以清楚地看到古代以天為中介的民本思想的局限性」，提醒人們重視民本思想中合乎理性的成分的同時，「不能忽視了其中的局限性，誤以為那在今日還有其現實的價值。我們需要從歷史獲得的是其有益的啟示」²¹。應該說，劉先生的觀點是歷史主義的、實事求是的看法，值得當前某些以「天」為基礎的儒學復興論者加以深思和反省。

如果說在世界史背景下的「共時性」研究有助於準確定位中國古代歷史文化的特徵，那麼，在中國思想史、學術史的縱向背景中進行「歷時性」的研究則在把握中國傳統特徵的形成過程及發展趨向方面大有裨益。如在〈歷史理性在古代中國的發生〉一文中，劉先生從歷史理性與道德理性「正一反一合」的思想史演變進程進行了歷時性分析。他將殷周之際到周初的以人心為背景的歷史理性作為中國歷史理性結構的曙光，分析了天命人心理論形成的歷史進程，並指出天命人心理論具有歷史理性與道德理性合一的特徵，雖顯天真迂闊，但不失為人的意志的覺醒，此屬於正的階段；接著又從歷史的角度分析了西周晚期至秦的與人心疏離的歷史理性的無情化，主要表現在對天人合一觀念的懷疑、歷史理性與道德理性的分離以及歷

史理性與自然理性的比附方面，介紹了西周晚期的大眾心態以及春秋戰國時期的道家、法家、陰陽家的相關學說，這是反的階段；再以秦代歷史理性與道德理性分離的歷史教訓為例，闡述漢代對此問題的反思，介紹了賈誼五行相勝說、董仲舒的三統說、劉歆的五行相生說、何休的春秋三世說所體現的道德理性與歷史理性相結合的理論嘗試，此屬於合的階段。通過分析歷史理性在中國古代的演變過程，使我們很好地了解了中國思想傳統與史學傳統的結合，對於加深理解中國的傳統思想亦有重要作用。〈先秦時期天下一家思想的萌生〉²²一文則針對顧頡剛春秋戰國爭戰激起統一意志的觀點，從梳理文獻資料出發，主張商周時期在文化、政治方面已經呈現了統一趨向，春秋戰國時期是天下一家思想的成長。〈儒家孝道與家庭倫理的社會化〉²³、〈關於戰國時期的性惡說〉²⁴等論文，都向傳統的模糊說法提出了挑戰，以產生思想的源頭為起點，溯源探流，條分縷析，從而將問題的討論引向深入。

通過文化「他者」的關照以及傳統文化自身的分梳流變所映顯出來的特徵，突出表明中國文化的固有傳統與西方文化的不同，只是文化基因及價值取向的不同，而這種不同本身並無優劣之分。傳統文化固然值得批判和反思，但起碼應該具備一種「溫情與敬意」而非全盤否定。這份文化自信，只有通過認真的學術梳理，才能真切地得到。

三 幾點疑惑

讀書貴疑，帶著挑剔和比較的眼光進行閱讀，才會有真正的收穫。筆者限於學養關係，無論在文獻基礎還是在理論水準方面，均無力勝任對劉先生的新著作全面的評估和解讀，但掩卷沉思之餘，卻難免心存些許疑惑。這些疑惑主要集中在平常比較感興趣的思想史研究方面。之所以產生這些疑惑，除了筆者個人能力的原因外，還在於學界對於一些問題的看法長期存在分歧，同時也部分地出自研究視角的差異所形成的不同的學術見解。好在學術見解並無絕對的對錯是非之分，故現在本著實事求是的態度，將讀書時的一些感想和困惑寫出來，祈望教正。

第一，晉史墨的觀點主要體現的似乎不是儒家民本思想。《左傳》昭公三十二年，趙簡子問於史墨曰：「季氏出其君，而民服焉，諸侯與之；君死於外而莫之或罪也。」史墨對曰：「物生有兩、有三、有五、有倍貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，為日久矣。民之服焉，不亦宜乎！魯君世從其失，季氏世修其勤，民忘君矣。雖死於外，其誰矜之？社稷無常奉，君臣無常位，自古而然。故《詩》曰：『高岸為穀，深谷為陵。』三後之姓於今為庶，主所知也。」劉先生在〈《左傳》中的人本思想與民本思想〉一文中將此段話解讀為²⁵：

趙簡子（鞅）看到魯君被季氏流放而死於外，以為是不正常的，而魯國的人民卻無異議。他於是問史墨原因何在。史墨的回答很明白：首先，邏輯地說，國君而不勤民，就是未盡為君之責；為君而未盡為君之責，自然會被人民遺忘；被遺忘了的國君流放於外，自然不會發生人民的抗議。從歷史的角度說，改朝換代，君臣易位，自古以然；為甚麼會有這種變化呢？終極原因還在於君是否能盡其為君之責。君不忘民，能勤民事，民亦不忘其君，這樣君位就可以維持下去；否則，君位就不能維持下去。這裏再現的還是君民之間的張力關係，而《左傳》所引的史墨之言仍然重在以民為本。

劉先生區分《左傳》的人本思想與民本思想，無疑是在先賢研究基礎上深入認識古代思想的洞見，《左傳》中大量的民本思想，確實也是中華民族寶貴的歷史文化遺產，我們對此不應

該漠然視之。問題是，《左傳》在此所引的史墨之言是否體現了「以民為本」的思想呢？筆者以為，史墨在《左傳》、《國語》、《呂氏春秋》等其他地方可能表現了一定的「民本」傾向，但在此處主要表達的卻不是以民為本，而是以君為本，體現的不是君民之間的張力關係，而是君臣之間的張力關係。理解這段話的關鍵在於「魯君世從其失，季氏世修其勤」的「失」與「勤」的具體涵義。如果單純孤立地理解這句話，人們很容易以道義性的視角來解讀，認為魯君世從其失之「失」表示魯君失德不體恤民情，從而導致人民的拋棄；季氏世修其勤之「勤」似乎讚揚季氏勤政愛民，百姓從而擁護之，並由此可進一步認為，史墨在此主張的，正是「民本」思想。然而，這種道德道義性的解釋邏輯似乎並不符合史墨表達思想的原意，史墨這句話的真實內涵，雖然明確提出國君之失，具有明顯的罪君傾向，但這並不是道德道義性的罪君，而是純粹政治策略性的罪君。如果將史墨對趙簡子所表達的整體意思聯繫起來理解，這種特徵更趨明顯。史墨還說：「魯文公薨，而東門遂殺嫡立庶，魯君於是乎失國。政在季氏，於此君也四公矣。民不知君，何以得國？是以為君慎器與名，不可以假人。」孔穎達正義曰：「器，謂車服也，名，謂爵號也。借人名器，則君失位矣，故不可以假人也。言魯君失民，是借季氏以權柄，故令昭公至此出外，因以戒人君使懲創也。」名與器都是權力的一種象徵符號，代表著君主權力和地位的獨佔性。應該說，在整個春秋戰國時期，這是一種主流思想。《左傳》成公二年引孔子的話說：「唯器與名，不可以假人，君之所司也。」《大戴禮記·少閑》亦云：「君無假人器，君無假人名。」《老子》三十六章說：「國之利器，不可以示人。」韓非則直接從政治學的角度將名器的權力本質內涵揭示出來：「賞罰者，利器也。君操之以制臣，臣得之以擁主。故君先見所賞則臣鬻之以為德，君先見所罰則臣鬻之以為威。故曰：『國之利器，不可以示人』。」（《韓非子·內儲說下》）法國社會學家雷蒙·阿隆說：「政治在本質上就是爭鬥的領域，因為它那裏財富稀少（不可能有足夠的權力來滿足所有的野心），有人得就有人失（雙方得分的總量不變）。」²⁶ 季氏手中的權勢隨著時間的推移不斷強盛時，魯君的權力空間必然受到排擠和打壓，當量變積累到臨界點時必然發生質變，從而造成政權的輪替。而造成這種政權輪替的根本原因，在史墨看來，不是魯昭公沒有體恤民情，而是他沒有看好也沒有利用好自己手中的權勢。

如果魯君世從其失之「失」解釋為失去權柄，那麼將季氏世修其勤之「勤」理解為「勤民」也是值得商榷的，因為此「勤」含有勤於運用手中權力、充分利用人們趨利避害的心態收買人心、排斥異己、擴大影響力並架空雍蔽君主的意味。韓非的觀點可以為此提供注解。《韓非子·難三》說：「魯之公室，三世劫於季氏，不亦宜乎！……人情皆喜貴而惡賤，故季氏之亂成而不上聞，此魯君之所以劫也。」《外儲說上》亦云：「今魯國之群臣以千百數，一言於季氏之私，人數非不眾，所言者一人也，安得三哉？」季氏勤於經營權勢，大權在握獨當一面，下面的官員順之者昌逆之者亡，魯君又如何能夠了解真實情況而不被蒙蔽不被架空呢？所以，季氏世修其勤的行為在史墨言論中，最主要的恐怕是季氏出於自己的政治目的而勤於收買人心。如果說史墨有「罪君」思想，那麼，國君失民之「罪」也並不是道義性的失德，而是從純粹政治理性的角度強調君主失去權柄所帶來的「惡果」。《宋史·李韶列傳》載李韶上書引史墨之言亦從君臣之間的緊張關係來提醒國君抨擊奸臣：「《左氏》載史墨言『魯公世從其失，季氏世修其勤。』蓋言所由來者漸矣。陛下臨御日久，宜深思熟念，威福自己，誰得而盜之哉？舍此不為，悠悠玩愒，乃幾於《左氏》所謂『世從其失者』。」所以，對此段話進行「民本」解讀與史墨原意不符²⁷。

第二，儒家天命人心所體現的道德史觀不一定與歷史真實重合，這主要表現在，孟子對於殷周關係「以至仁伐至不仁」的判斷未必是歷史的真實。〈先秦史學傳統中的致用與求真〉一

文針對《逸周書·武成》武王伐紂「血流漂杵」的記載，主張欲證明武王伐紂時是否「血流漂杵」固然需要論證，但其論證的前提必須立足於已知的確定的事實，指出²⁸：

按殷、周間的兵力懸殊是史有明文的，這是一個總前提。如果那場戰爭的勝負是由直接的戰鬥決定的，那麼就是兵強者勝，即勝者應該是殷紂，而不可能是周武王。歷史既然證實勝者是周武王，那麼決定那場戰鬥的就一定不是直接的武力，而是有異於武力的精神力量（那是靠「以至仁伐至不仁」對敵方士兵的吸引力）。既然在那場戰鬥中決定勝負的不是直接的武力戰鬥，那麼怎能有「血流漂杵」的事呢？

〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》〉以《竹書紀年》中周武王的父親及祖父臣服於商王並遭受迫害的記載、70年代陝西省周原發現的甲骨文等史料為例，詳細論證了西周曾是殷商屬下的一個「方伯」、實力不如殷商的歷史事實。〈關於殷周關係〉則詳細論證殷周之間的羈縻性的半從屬半獨立的「非純臣關係」，翦商之後周公等人也稱「天邑商」、「小邦周」，這些似乎都在說明殷商在當時的實力的確比周強大。據此，劉先生將理雅各所秉持的湯武革命乃儒家道德美化的觀點斥為「英雄史觀」作祟的結果²⁹。問題在於，如果武王兵力確如劉先生所言，不如商紂，那麼為何武王會主動採取進攻態勢呢？因為《尚書》、《史記》都明確記載是文王、武王處心積慮地進行作戰準備並主動向殷商進攻的。除非他會預見到他「以至仁伐至不仁」的決心必然會取勝，否則決不會在實力相差懸殊的時候貿然發動軍事進攻。因為，但凡有軍事知識的人都知道，在你死我活的戰場上如果幻想依靠精神力量而沒有絕對的物質力量後盾做保障的情況下擅自出擊的軍事行動，無異於飛蛾撲火自取滅亡。換言之，武王在實力不如殷商的情況下不可能預見到依靠正義就能戰勝邪惡的，在戰場上正義未必能戰勝邪惡，同時，以少勝多的戰例一般都發生在處於「守」而不是「攻」的狀態的一方；一旦他採取進攻態勢，他對於戰鬥取勝的把握應該還是胸有成竹的。因此，合理的解釋是，原來周人的實力固然與殷商有差距，但經過文王多年的經營和武王處心積慮的籌備，至征伐殷商時，處於進攻態勢的周人在實力上已經超過了商紂。我們不能根據「歷史既然證實勝者是周武王」這一事實來進行「以至仁伐至不仁」這樣的「事後論證」，認識這個問題的關鍵在於弄清楚武王為甚麼會採取主動的進攻態勢。按照劉先生以「已知的確定的事實」為邏輯推斷前提的標準，現在擺在面前的至少有兩個確定的事實：一是在兵力方面周人不如殷商；二是在攻守方面周人採取進攻態勢，兩個都是史有明文的，該以哪個為標準進行邏輯推理呢？兵力在一定時期內是可變的，而進攻態勢在武王起兵伐紂時卻是固定的，所以，應以後者為基準進行邏輯推理，推理結果便是孟子的話根本就靠不住。其實，子貢就曾對儒家極力貶低商紂道德的做法有所質疑，說：「紂之不善如是之甚也，是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」（《論語·子張》）而《莊子·盜蹠篇》、《韓非子·忠孝篇》及《說疑篇》、《呂氏春秋·當務篇》等都表明，湯武有天下是武力攻伐的結果而非儒家所粉飾的「至仁伐至不仁」，孟子辯「血流飄杵」的目的更可能是在為「優入聖域」的武王開脫（《孟子·盡心下》），從而為儒家政治思想尋求歷史的正當性。

儒家提倡的「天命人心說」源於周初統治者尤其是周公的憂患意識。周公對周人勝利的天命人心分析，即使裏面隱含著些許歷史真實，但更多的則應從政權合法性的宣傳和論證去考慮。因為從邏輯上講，推翻一個既有王朝，並不能證明推翻者一定就有德，就如秦滅六國不能證明秦更有德、元滅宋並不證明元更有德一樣，周滅殷也同樣不能證明周一定比殷王更有德。先秦的一些非儒家經典文獻的記載表明，周滅商的過程並非是單純的以至仁伐至不仁那樣簡單明快，而是極為慘烈而殘酷的戰爭過程。所以，我們只能把周初提出的有關道德理性與歷史理性的問題視為一種合法性論證邏輯，視為一種神道設教，視為一種對君主德性要求

的居安思危的憂患意識。章太炎對此有過精彩評論：「嗚呼！吾於是知神道設教之故矣。……睿哲若公旦，其知上帝之有無，與不知上帝之有無，無不知也，苟知之則其心苦矣。」³⁰由此，《史記·周本紀》有關文王「遵後稷、公劉之業，則古公、公季之法，篤仁，敬老，慈少。禮下賢者，日中不暇食以待士，士以此多歸之」等歌頌之語，即便裏面隱含著些許歷史真實，更多的恐怕是政權正當性論證與宣傳的需求。馮友蘭也曾敏銳地察覺到了這點：「有人說，那都是假的啊！我回答：我並沒有說他是真的呀！不過當時的人們所以要用那個假者，即是必須用那個假話才可以說得下去。換言之，即必需用那一套理論，他的政權之存在，才有理論上的根據。」³¹郭沫若也說：「儒家是主張王道的，它是採取著人民本位的立場，乘著奴隸制的解紐，想在政治上表現一番新猷，然而又不敢露骨地說出，故只好托諸遠古，就儼然『王道』在古時真正已經實現過的一樣。當然，稀薄的史影是有點的，原始社會的形態，那便是儒家託古改制的根據了。託古既成，一般人習以為常，便轉化為故實……由王而霸，由霸而強，不是主張，而純是歷史了。」³²因此，將武王滅商的歷史視為「至仁伐至不仁」的觀點，是經過儒家道德政治思想加工處理後的理想產物，並非是孟子參驗事實得出的結論。

第三，儒家政治思想的核心在於「自人心觀天命、以修德求民心」，屬於典型的道德政治。道德政治的突出特徵在於它是徘徊於人類大同與君德聖賢之間的理想主義，於底層人民而言，它宣揚徹底的民本思想，於上層統治者而言，主張國君道德自律的重要性。然而，將國家治亂的標準寄託於國君道德自覺，且對國君的道德要求是常人難以企及的高標準，所以儒家實現大眾利益的根本手段往往因對君主的失望而走向暴力革命的改朝換代。關於以天命人心為基礎的民本思想與暴力革命之間的矛盾，〈《左傳》中的人本思想與民本思想〉也已有闡述。劉先生一方面肯定民本思想，另一方面又認識到了暴力革命是民本思想的局限，然而，在如何調適二者之間的張力方面，卻沒有就思想史的視角做出充分的說明。更主要的是，由於劉先生將民本思想設定為儒家、墨家等學派的專利，從而忽視甚至否定了道家尤其是法家在克服儒家民本思想與暴力革命之間的張力所作的理論努力所具有的積極意義。法家亦有民本思想，這在學界已經不是新鮮的話題，學界對此也已有過闡述³³。它與儒家民本思想不同之處在於，前者強調以改良方式實現的「秩序」對於民本實現的重要性，後者強調以革命方式重建的「道德」對於實現民利的重要性。從思想演變的序列看，法家的強調秩序第一的「改良」主張應與調適儒家道德政治或聖人政治而產生的民本與革命之間的張力不無關係。

揆諸秦漢以降的中國歷史，王朝穩定時期大力提倡君臣大義回避革命正義論，而每到衰世、亂世，則又會祭出革命正義的大旗，如此迴圈反復達數千年之久。究其原委，儒家政教不分、公私混同的「道德政治」或「聖人政治」對於整個「革命歷史」負有不可推脫的責任。如果說儒家因秩序需要而產生的「尊君」主張而與因政權合法性需要而產生的「湯武革命論」之間的衝突和抵牾乃是無可回避的悖論，那麼，在思想上突破君主專制統治的近現代中國則需要重新考慮「革命正義論」的最深層原因，即「道德政治」或「聖人政治」問題。西方學者湯瑪斯·梅多斯曾說：「在所有已達到某種程度的文明的民族中，中國人是最缺乏革命性，卻又最富有反叛傾向的。」³⁴梁漱溟也認為中國古代社會「只有週期的一治一亂而無革命」，他所理解的「革命」當然不是「湯武革命」，而是「社會結構的根本改變」³⁵。顯然，中國古代的「湯武革命」與西方近代意義上強調社會整體進步而非單純政權更替的「革命」（revolution）具有本質的區別。之所以有「反叛性」而無「革命性」，其核心原因恐怕就在於過分強調了「道德政治」或「聖人政治」的理想性而忽視了傳統文化中的劃道德於

政治領域之外的純政治思想³⁶。

因此，愚以為對法家思想進行批判是必要的，但有些失真的批判，則容易產生郭沫若當年以「儒家思想最能代表人民利益」為觀察視角而對法家、韓非等人的非公允批判，存在矯枉過正的限度問題。至於韓非「法」與「術」之間的矛盾性以及統一在何處的問題，同樣也是可以商榷的，張純、王曉波在《韓非思想的歷史研究》中曾針對蕭公權「法治之對象為民，術則專為臣設」、「法者為君臣所共守，術則君主所獨用」、「法者公佈眾知之律文，術則心中暗運之機智」的觀點作過一一反駁³⁷，高柏園在《韓非哲學研究》中對此也有專門論述，他說：「筆者認為術的目的原本就是在保護並貫徹法結構的執行，因此，術原本即在於避免主體之主觀性對法之客觀結構之破壞，是以術的引入既只是在消解個人主體對客觀法結構之扭曲與破壞，因而便不至於破壞法的客觀結構。然而，這樣的結論乃是建立在以下的前提之下的：術的運用是十分成功的。」³⁸術的運用在現實面前可能會走向反面，但這與韓非等人的初衷是相違背的。「法」與「術」真正統一的地方，應在於維護法治的公平和公正，並保證法治能夠切實實行。因此，我們批判韓非陰謀權術的同時，亦應承認他的「循名責實之術」如果能夠成功運用所具有的積極意義³⁹，至於在現實中能否成功運用或者運用起來會不會走樣的問題，卻又表明，韓非等人的思想仍然具有濃厚的理想主義特徵，以絕對君主專制主義定位法家諸子的初衷而忽視他們為減少君主個人好惡、限制君主濫用權力方面所作的努力，同樣是不公允的。另外，有關於韓非及前期法家是否主張「性惡論」的問題，也是學界長期爭論不休的問題，將他們的人性論統一置於「性惡論」議題下討論，亦是可以再行考量的。

求全責備，意在完美。倘若劉先生能夠從多元思想史的角度而非以儒家思想為依據來審視整個中國的古代歷史文化，將一些「非儒家」思想因素以「積極的姿態」考慮進思想史研究領域，或許能在「如實估計」中國古代歷史文化方面更臻完美。上述疑竇，雖條陳數端，卻不過末節，而且妥當與否，還有待學界公論。所以，筆者在閱讀過程中隨時批註的這些感想，與其說是學術評論，不如說是心中的一些困惑和疑問更為貼切。

總之，無論從內容來看還是就方法而言，《史學、經學與思想》都堪稱一部體大思精、徵引弘富的著作，劉先生深厚的理論素養、扎實的材料功夫和嚴謹的治學態度，亦給人留下了深刻的印象。雖然筆者受學養功力、研究視野等因素的局限，對於書中個別思想的解讀尚存疑惑，有待在日後的學習和研究中作進一步的思索和探求，但在「如實估計中國古代歷史文化」的學術背景和時代精神中審視該書，無疑會給人們在中國有關「傳統」與「現代」問題的長期糾纏方面帶來很多有益的啟迪，對我個人而言，尤其如此。至少以歷史的態度而非率爾操觚的「創新」視角來審視中國的傳統文化，其歷史底蘊之厚度與廣度，是很難以「煮幹」的方式來對待的。

註釋

- 1 金耀基：〈殷海光遺著《中國文化的展望》我評〉，《中國文化的展望》（附錄三），上海三聯書店2002年版，第606頁。
- 2 梁啟超：《清代學術概論》，東方出版社1996年版，第88頁。
- 3 陳寅恪：《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告（三）》，《中國哲學史》（附錄），華東師範大

- 學出版社2000年版，第441頁。
- 4 李澤厚：《世紀新夢》，安徽文藝出版社1998年版，第36頁。
 - 5 哈佛燕京社、三聯書店主編：《儒家與自由主義》，三聯書店2001年版，第51-56頁。
 - 6 羅榮渠：《現代化新論》，商務印書館2004年版，第400頁。
 - 7 金耀基：〈殷海光遺著《中國文化的展望》我評〉，《中國文化的展望》（附錄三），第606頁。
 - 8 劉家和：〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》〉，下引篇名以及頁碼均出自劉先生新著《史學、經學與思想》，第124頁。
 - 9 劉家和：〈《左傳》中的人本思想與民本思想〉，第355頁。
 - 10 劉家和：《古代中國與世界》，武漢出版社1995年版，第211-234頁。
 - 11 劉家和：〈歷史的比較研究與世界歷史〉，第2-7頁。
 - 12 劉家和：〈關於通史〉，第90-103頁。
 - 13 劉家和：〈司馬遷史學思想中的變與常〉，第38-48頁。
 - 14 劉家和：〈史學在中國傳統學術中的地位〉，第84-85頁。
 - 15 劉家和：〈歷史理性在古代中國的發生〉，第49-69頁。
 - 16 劉家和：〈史學的求真與致用問題〉，第14頁。
 - 17 劉家和：〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》〉，第111，123頁。
 - 18 劉家和：〈理氏英譯《春秋》及《左傳》〉，第210頁。
 - 19 劉家和：〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》〉，第122-123頁。
 - 20 劉家和：〈理雅各與安井衡對於《春秋》《左傳》的見解的異同〉，第238頁。
 - 21 劉家和：〈《左傳》中的人本思想與民本思想〉，第368頁。
 - 22 劉家和：〈先秦時期天下一家思想的萌生〉，第305-316頁。
 - 23 劉家和：〈儒家孝道與家庭倫理的社會化〉，第317-337頁。
 - 24 劉家和：〈關於戰國時期的性惡說〉，第338-354頁。
 - 25 劉家和：〈《左傳》中的人本思想與民本思想〉，第364-365頁。
 - 26 【法】雷蒙·阿隆：《論治史》（M），北京：三聯書店2003年版，第482頁。
 - 27 參照拙文：〈史墨「革命論」別解：兼談儒家「革命論」的悖論〉，《社會科學研究》2005年第6期。
 - 28 劉家和：〈先秦史學傳統中的致用與求真〉，第33頁。
 - 29 劉家和：〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》〉，第120頁。
 - 30 朱維錚、姜義華編注：《章太炎選集·視天論》，上海人民出版社1981年版，第50頁。
 - 31 馮友蘭：《三松堂學術文集》，北京大學出版社1984年版，第405-406頁。
 - 32 郭沫若：《十批判書》，東方出版社1996年版，第367頁。
 - 33 如呂思勉說：「法家之治，雖若嚴酷，而其意實主於利民。」氏著：《論學集林》，上海教育出版社1987年版，第333頁。事實上，先秦時期的絕大多數思想家，均有豐富的民本思想，即使法家亦不例外，參閱張純、王曉波：《韓非思想的歷史研究》（序言），中華書局1986年版。
 - 34 轉引自【美】斯塔夫里阿諾斯：《全球通史：1500年以後的世界》，中譯本，上海：上海社會科學院出版社1992年版，第71-72頁。
 - 35 梁漱溟：《梁漱溟全集（二）》，濟南：山東人民出版社1990年版，第174頁。

- 36 強調道德、倫理與政治相分離，並非認為道德、倫理與政治無關或者直認道德倫理並不重要。日本學者丸山真男說：「由於政治與倫理如何結合尚屬問題，所以首先要以弄清政治的固有法則為前提。在政治與倫理的純粹連續中，就不會產生本來意義的政治學。」參閱氏著：《日本政治思想史研究》，中譯本，三聯書店2000年版，第141頁。
- 37 張純、王曉波：《韓非思想的歷史研究》，第125-126頁。
- 38 高柏園：《韓非哲學研究》，台北，文津出版社1994年，第138頁。
- 39 相關觀點可以參閱王邦雄：《韓非子的哲學》，台北，東大圖書公司1983年，第299頁；姚蒸民：《韓非子通論》，台北，東大圖書公司1999年，第199頁。

宋洪兵 1975年生，四川犍為人。現為東北師範大學歷史文化學院東亞思想史專業博士研究生。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第四十四期 2005年11月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第四十四期（2005年11月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。